- TODOROV, Tveztan. 1991. “Nosotros y los otros”.
Siglo XXI, México.

“Prefacio” P: 9-18
“Etnocentrismo: El espíritu Clásico” P: 21-23
“De lo general a lo particular” P-30-32

# PREFACIO

Conocí el mal durante la primera parte de mi vida, cuando vivía en un país sometido al régimen stalinista. Este conocimiento fue progresivo: en los primeros años después de la guerra, era yo demasiado pequeño para comprender cabalmente la noticia de la súbita desaparición de tal o cual pariente o amigo de la familia, la de su instalación forzada en alguna pequeña ciudad de provincia, o la de la disminución rápida de sus recursos. Además, mi familia inmediata aprobaba los inicios de ese régimen y participaba de sus beneficios. Las cosas se embrollaron a finales de 1948, cuando otros amigos de mis padres, que pertenecían al mismo medio que ellos, se encontraron en prisión, o cuando se habló mal de ellos en los periódicos (que entonces ya estaba en condiciones de leer), o cuando mi padre comenzó a tener dificultades en su trabajo. No obstante, yo seguí siendo un ferviente pionero hasta 1952. Después vino la muerte de Stalin y el descubrimiento paulatino, hecho al tiempo que avanzaba en la adolescencia, de la vacuidad del discurso oficial con el cual me rozaba cotidianamente.

Jamás fui una víctima directa del régimen, puesto que mi reacción no fue —como tampoco la de muchos de mis compatriotas— la de protestar o entrar en conflicto, sino la de adquirir dos personalidades: una pública y sumisa, la otra privada, que no se manifestaba más que en mi mente. Sin embargo, aunque en otro sentido de la palabra, no dejaba yo de ser una víctima de la misma manera que lo era cualquier otro habitante de mi país: mi personalidad privada no era, como yo imaginaba, el puro fruto de mi voluntad, puesto que se formaba como reacción frente a lo que me rodeaba. Fue entonces que adquirí mi conocimiento del mal: estribaba éste en la escandalosa disparidad que había entre las frases con las que se rodeaban los representantes del poder, la vida que llevaban y la que nos hacían llevar, la cual parecía inspirarse en principios totalmente distintos. En la obligación de proclamar públicamente nuestra adhesión a esas doctrinas oficiales, y en la pérdida subsiguiente del sentido de las más nobles palabras, como libertad, igualdad o justicia, que servían para encubrir la represión, el favoritismo, las formas escandalosamente desiguales de tratar a los individuos; en la afirmación según la cual

existía, respecto de un asunto determinado, una sola postura buena y en la comprobación de que su bondad estaba determinada por y en favor de los poderosos del momento, por lo que la "verdad" no era más que un efecto de la fuerza; en el poder ilimitado y arbitrario que sentíamos depositado en las manos de la policía y de los servicios de seguridad, de los funcionarios del partido y de los encargados; de los dirigentes, que podían, en cualquier instante, privar a la gente de su trabajo, de su casa, de sus amigos o de su libertad; en la incitación a la sumisión y a la mediocridad, en el sistema de delación, instituido en todos los niveles, que se había convertido también en el medio más rápido de hacer carrera; estribaba, en fin, en el temor de tener miedo. Los inconvenientes materiales, la falta de productos de consumo o las colas, no eran un mal en sí mismos (más bien eran un infortunio), pero pasaban a serlo en la medida en que era claro que resultaban de las demás características del régimen, y eran como sus emblemas. Cierto es que este mal no era homogéneo, de otra manera la vida no hubiera sido posible: yo seguía encontrándome con gente maravillosa, o me aprovechaba de gestos maravillosos de quienes no siempre los tenían. En ausencia de una vida pública decente, la vida privada latía a plenitud (aun cuando en esos momentos yo no me daba cuenta de ello): los amores, las amistades, las pasiones intelectuales o artísticas, eran intensos.

Cuando llegué a Francia e inicié una segunda parte de mi vida, mi experiencia respecto del mal recibió un doble complemento. Por un lado, como era de esperarse, aunque haya pasado a ser menos directa, su superficie se extendió. Los libros y las reuniones me familiarizaron más con el genocidio perpetrado por los nazis, o con los efectos de las bombas atómicas lanzadas sobre Japón; otras lecturas me enseñaron los horrores de la guerra ordinaria como, más lejos en el pasado, los de las guerras de los regímenes coloniales. No vi esos males con mis ojos; pero siento su parentesco con los que experimenté personalmente, y no vacilo en reconocer a un mal como mal (tengo más vacilaciones en lo que respecta al bien). Tengo la impresión de ser dueño en esto de una especie de absoluto que no me abandonará jamás; mi apego al ideal democrático no es solamente racional: se me sube la sangre a la cabeza cuando se lo pone en tela de juicio, y siento que me erizo contra mi interlocutor.

El segundo complemento es de naturaleza totalmente distinta. He descubierto, en efecto, poco a poco, que salvo muy raras excepciones, las personas que antes conocía carecían de un sentido ético comparable a aquel del que yo me hallaba pletórico. Naturalmente, había



personas con convicciones bien firmes; pero se trataba de convicciones políticas, no éticas, constituidas por proyectos sobre el porvenir, más que por reacciones ante el presente en toda su variedad; para no hablar del hecho de que las orientaciones políticas que las inspiraban eran, la mayoría de las veces, variantes de esos mismos principios de los cuales había yo aprendido a desconfiar tanto en mi país de origen. . .

¿Pero, por qué me cuenta todo eso?, se pregunta mi lector, perplejo. A ello voy; pero antes es preciso que evoque otro aspecto de esta experiencia.

Al mismo tiempo que me daba cuenta de la ausencia de reacción ética en la mayor parte de mis nuevos compañeros, descubría en ellos otro rasgo, que tal vez era la consecuencia —o la causa— de dicha falta de reacción: las convicciones que profesaban no influían de manera significativa en su comportamiento, ni viceversa. *Grosso modo*, llevaban una vida de "pequeños burgueses" y pretendían tener un ideal revolucionario, que, de haberse realizado, hubiera hecho imposibles ciertas formas de su existencia, a las cuales, no obstante, parecían estar muy apegados. No es que yo esperara que su vida fuese la ilustración perfecta de su fe: como yo mismo no soy un santo, tampoco podía exigir que ellos lo fueran (y, por lo demás, ¿quién desea vivir con santos?); pero sí me desagradaba ver ese divorcio completo entre vivir y decir, ese enfrentamiento —que ellos mismos ignoraban— de dos tendencias autónomas, incluso opuestas; que es cosa muy distinta que la tensión existente entre un capricho y su realización, necesariamente imperfecta. Una vez más fue sin duda mi experiencia anterior, mi aversión por las palabras que no apoyan los actos, lo que me hizo reaccionar así. Me di cuenta de que quería simultáneamente y hasta donde ello fuera posible, nutrir mi pensamiento con mi experiencia, y estar dispuesto a vivir según las conclusiones a las que me podía conducir el razonamiento.

Ahora bien, algo había en mi vida de entonces que no correspondía del todo con ese ideal: era la relación entre el trabajo profesional y el resto de la vida o, mejor dicho, la ausencia de tal relación. Interesado por los problemas de la literatura y del lenguaje, me inicié entonces en lo que se denomina ciencias humanas (y sociales). Pero nada de lo que lograba pensar sobre el lenguaje o la literatura guardaba relación alguna con mis convicciones o simpatías, tal como las experimentaba en las horas que no consagraba al trabajo. Más aún: la lógica de esas ciencias parecía excluir a priori toda interferencia del género, puesto que el trabajo se consideraba tanto mejor hecho

cuanto más "objetivo" era; es decir, me había permitido borrar toda huella del sujeto que yo era, o de los juicios de valor que podía aportar. En una parte, aunque limitada de mi existencia, reproducía la incoherencia, o cuando menos el aislamiento, que estaba dispuesto a reprochar a las personas que me rodeaban.

Cuando tomé conciencia de ello empecé a experimentar una creciente insatisfacción respecto de dichas ciencias humanas y sociales (de las cuales forma parte, a mi juicio, la historia), tal como, en general, se las practica hoy día. La ruptura entre vivir y decir, entre hechos y valores me parece, en el caso específico de ellas, nefasta (la ruptura, no la distinción: también podemos distinguir y volver a unir). Es en eso, efectivamente, en donde yo sitúo la diferencia más interesante entre las ciencias humanas y las demás, las de la naturaleza. Con frecuencia se las opone según otros criterios: por el grado de precisión que tienen sus resultados, o por la naturaleza de las operaciones mentales que implican, o por las condiciones de observación. Para mí, la diferencia existente en la materia estudiada (humano/no humano) implica que haya otra, capital, en la relación que se establece entre el sabio y su objeto. Hay muchas cosas que separan al geólogo de los minerales que estudia; en cambio, son muy pocas las que distinguen al historiador o al psicólogo de su objeto: los otros seres humanos. Esto implica, no que en estas materias se aspire a una menor precisión, ni que se rechace el principio de la razón, sino que se renuncie a eliminar aquello que les da su especificidad, a saber, la comunidad del sujeto y el objeto, y la inseparabilidad de los hechos y los valores. Aquí, un pensamiento que no se nutre de la experiencia personal del sabio degenera rápidamente en escolástica, y no aporta satisfacción más que al propio sabio o a las instituciones burocráticas, que adoran los datos cuantitativos. ¿Cómo ocuparse de lo humano sin tomar partido? Yo me adhiero plenamente a esta reflexión de Simone Weil: "La adquisición de conocimientos hace que nos acerquemos a la verdad, cuando se trata del conocimiento de lo que se ama, y en ningún otro caso" (*L'enracinement*, p. 319). Es así como, en vez de las ciencias humanas y sociales, he pasado a preferir el ensayo moral y político.

Cierto es que la relación de la que hablo no siempre es evidente: algunos segmentos del ser humano que se estudia están más cercanos que otros al sujeto y a los valores. ¿Cómo saber dónde está el bien y dónde el mal, cuando un filósofo nos dice que prefiere el ser y no el estar, o el pensamiento en vez de la razón? ¿Cómo integrar a mi intimidad subjetiva las hipótesis de los lingüistas sobre la estructura sintáctica de las frases? Cierto es que la observación de las formas puede prescindir durante mucho tiempo de valores y de subjetividad. Empero, y para tomar las cosas por el otro extremo, las abstracciones filosóficas pueden aproximarse a nosotros con ayuda de la mediación del pensamiento moral y político, que se relaciona tan bien con la metafísica más abstracta como con la vida cotidiana. Puede resultar difícil saber si se está en favor o en contra de la racionalidad; las cosas se aclaran un poco cuando se comprende que esta posibilidad de optar es también la que se da respecto de estar en favor o en contra de la democracia. Las doctrinas filosóficas, decía Tocqueville, tienen consecuencias prácticas; y es por eso también por lo que me afectan.



Se comprenderá ahora que, si bien es materia de este libro la relación existente entre "nosotros" (mi grupo cultural y social) y "los otros" (aquellos que no forman parte de él), es decir, la que se da entre la diversidad de los pueblos y la unidad humana, mi elección no es extraña, sin embargo, ni a la situación presente del país en el que vivo, Francia, ni a la mía propia. Y no habrá que asombrarse de que trate de averiguar, no solamente cómo han sido las cosas, sino también cómo debieran ser. No lo uno *o* lo otro, sino lo uno *y* lo otro.

La trayectoria que acabo de describir me había hecho desembocar en un libro que apareció en 1982, *La conquête de l'Amérique*,* donde se trataba ya este mismo tema y donde yo asumía la misma actitud. Es un libro que todavía defiendo; y sin embargo, una vez que lo terminé, no era únicamente satisfacción lo que experimentaba. Me gustaban las narraciones que había hecho revivir, las de Colón y de Cortés, de Moctezuma y de Las Casas, pero tenía la impresión de que el análisis conceptual que había yo hecho no llegaba al fondo de las cosas. En consecuencia, no quería abandonar el tema y, sin embargo, tampoco tenía interés en repetir el ejercicio en una nueva materia, porque hubiera encontrado las mismas dificultades. Fue entonces cuando decidí buscar la ayuda de los pensadores del pasado. Después de todo, ¿acaso autores seguramente más inteligentes que yo, filósofos y políticos, sabios y escritores, no habían debatido la misma cuestión, desde tiempos inmemoriales? Y, si analizaba su pensamiento, ¿no iba a poder aprovechar su inteligencia? Así fue como pasé del plano de los acontecimientos al de la reflexión.

Pero al hacerlo, como no estaba ya limitado por una narración en particular, el campo se me amplió demasiado. ¿Iba yo a leer a to-

* La edición en español fue publicada por Siglo XXI, México, 1989, 2a. ed. [E.].

dos los pensadores de todas las épocas? Por grandes que fuesen mis ambiciones, ¡no podían llegar tan lejos! Mi primera restricción fue territorial: opté por ocuparme únicamente de Francia. Me pareció que había varias razones que justificaban esta decisión. Para empezar, el hecho de que, siendo de origen extranjero, hace ya ahora bastante tiempo que vivo en ese país; conocerlo mejor me parecía un poco como un deber. Además, la reflexión francesa sobre la cuestión que me interesa es extensa y rica: de carácter central para la historia europea, ha absorbido los aportes de las demás tradiciones y, a su vez, ha influido en ellas. Con tomar conocimiento de la tradición francesa —tarea, esa sí, humana—, se dispondría de una muestra significativa de la historia europea (la nuestra, la mía), tomada en su conjunto.

A continuación, me limité en el tiempo. La cuestión central que mejor quería yo comprender tenía que ver con el presente; por esta razón, e inevitablemente, mi indagación histórica pasó a ser una búsqueda de los orígenes de ese presente. Por ello, he puesto especial atención en cierto periodo de la historia: el que conforman los dos siglos que van de comienzos del XVIII a comienzos del XX (aunque, en ocasiones, no me he privado de infringir esta regla, porque igualmente hablo de Montaigne y de Lévi-Strauss). Finalmente, he escogido a mis autores con un doble criterio subjetivo y objetivo: mi capacidad para introducirme en su pensamiento, esto es, una cierta afinidad que me liga a ellos, y su notoriedad, tanto en su época como hoy día. Tras muchos titubeos, me encontré a fin de cuentas con unos quince autores que he podido estudiar un poco más detalladamente, y de entre los cuales algunos han recibido más atención que otros: Montesquieu, Rousseau, Chateaubriand, Renan, Lévi-Strauss.

El género escogido no es la historia, sino la reflexión sobre la historia, lo que explica por qué no se va a encontrar aquí la descripción exhaustiva (ni siquiera ordenada) de un periodo determinado, sino el análisis de algunos pensadores representativos; y también por qué el plan general es temático, en vez de cronológico. No obstante, la historia no está lejos: por más que haya partido de algunas categorías muy generales (nosotros y los otros, unidad y diversidad, seres y valores, positivo y negativo), mis temas se me han impuesto debido al papel que han desempeñado en ese pasado reciente. Me di cuenta de que, durante los dos siglos, en Francia la reflexión sobre la diversidad de los pueblos se centró alrededor de algunas grandes cuestiones, y éstas son las que decidí estudiar, a saber, la oposición entre juicios universales y juicios relativos, las razas, la nación y la nostalgia exótica. Estos conceptos constituyen el tema de cada una de las partes del libro, en el interior de las cuales vuelvo a encontrar un orden aproximadamente cronológico. La quinta y última parte es distinta: en ella estudio como conclusión (y antes de concluir) dos obras del autor cuya reflexión me ha parecido la más instructiva de toda la tradición: Montesquieu.



Son, entonces, objeto de este libro las ideologías. Que haya optado por ellas amerita, quizás, unas palabras de explicación. Hablo no de las razas en sí, ni de los comportamientos racistas, sino de las doctrinas sobre la raza; no de las conquistas coloniales, sino de las justificaciones que les fueron dadas, y así sucesivamente. ¿No hay en esto cierta complacencia escolástica por el hecho de que sea más agradable manejar los discursos que los acontecimientos? Espero que no. Son dos las convicciones que me motivan para hacer esta elección. La primera es que no considero que las doctrinas del pasado sean la pura expresión de los *intereses* de sus autores: les reconozco también un cierto grado de verdad; pasar por los discursos para acceder al mundo, equivale, tal vez, a tomar una desviación, pero ésta también conduce a él (y, por lo demás, presenta otras ventajas). La segunda es que también los discursos son acontecimientos, motores de la historia, y no solamente sus representaciones. Al respecto, es preciso evitar la alternativa todo o nada. No son sólo las ideas las que hacen la historia; también actúan las fuerzas sociales y económicas; pero tampoco las ideas son un puro efecto pasivo. Para empezar, son ellas las que hacen posibles los actos; y luego, permiten que se los acepte: son, después de todo, actos decisivos. Si no lo creyera así, ¿para qué habría escrito este texto, cuya finalidad es también la de actuar sobre los comportamientos?

Este libro se presenta, pues, como un híbrido, mitad historia del pensamiento y mitad ensayo de filosofía moral y política lo que, evidentemente, podría decepcionar a los amantes incondicionales tanto de uno como del otro género. ¿Pero acaso no son todos los géneros, desde el punto de vista de la tradición, híbridos? Yo no puedo escribir una obra pura de opinión; pero tampoco quiero limitarme a la reconstrucción del pasado. A riesgo de acumular los inconvenientes de ambas posibilidades —ser tan presuntuoso como un ensayista y tan aburrido como un historiador (¡en el peor de los casos!)—, me comprometo, y no soy el único que lo hace, a seguir el camino intermedio. No me siento a gusto ni con lo general ni con lo particular: sólo me satisface su punto de unión. Pero puedo precisar un poco la forma en que veo cada una de estas dos vertientes de mi trabajo.

Historia del pensamiento: en mi fuero interno, esta expresión se diferencia, a la vez, de la historia de las ideas y de la historia (o el estudio) de las obras. Lo propio del pensamiento es que proceda de un sujeto individual. Por lo que toca a la historia de las ideas, ésta examina ideas anónimas situándolas, no en el contexto sincrónico en el que han sido concebidas por alguien, sino en la serie diacrónica, compuesta por otras formulaciones de la misma idea. La historia de las obras, a su vez, se dedica a la descripción y a la interpretación de textos particulares, no a las del pensamiento global de un autor. Estas distinciones indican, sin embargo, una tendencia, más que una opción exclusiva. Antes de poder analizar a un autor, he tenido que evocar el contexto intelectual general del que formaba parte; en el capítulo introductorio de cada parte, hago pues historia de las ideas, más que historia del pensamiento. De igual modo, ciertas obras particularmente importantes desde mi punto de vista (*De l'esprit des lois*, el *Supplément au voyage de Bougainville, les Natchez*, el *Essai sur l'inégalité des races humaines*) me han obligado a interrogarme sobre su estructura misma. La historia del pensamiento es simplemente la forma dominante que ha tomado mi análisis.

Esta elección ha tenido también otra consecuencia. Cuando se está frente a un texto se puede tratar, antes que nada, de explicarlo (por sus causas sociales o por configuraciones psíquicas, por ejemplo), o bien de comprenderlo; yo he optado por esta segunda vía. Por eso, voy poco "más allá" de los textos, hacia lo que les da origen, y mucho más "hacia atrás" de ellos cuando me pregunto, no sólo sobre su sentido, sino sobre sus implicaciones políticas, éticas, filosóficas. En suma, postulo que si alguien ha dicho algo es porque ha querido hacerlo; cualesquiera que sean las fuerzas que hayan actuado sobre él, yo lo tomo por responsable de sus afirmaciones. Y ésta mi manera de leer no es más que la ilustración de una de las tesis que defiendo.

En cuanto a la otra vertiente de este trabajo, pienso que la palabra que mejor caracteriza mi proyecto (si no es que su realización) es "diálogo". Esto quiere decir, antes que nada, que no me interesa únicamente el sentido de los textos de mis autores (mi análisis no es un "metalenguaje", radicalmente distinto de un "lenguaje-objeto", ya que el primero habla del texto y el otro del mundo), sino también su verdad; no me basta con haber reconocido sus argumentos (esto es el primer paso —obligado— del trabajo), sino que trato de saber si los puedo aceptar: también hablo del mundo. En la medida de lo posible, sitúo esos diálogos en la historia, hacia la cual los proyecto. Para empezar, trato de confrontar entre ellas las diferentes ideas de un mismo autor; y, a continuación, reconstruyo diálogos entre los autores: al principio, en particular, es Rousseau quien replica a mis otros personajes, Montaigne, La Bruyère o Diderot; más adelante, es Tocqueville quien responde a Gobineau, y John Stuart Mill a Tocqueville; al final, Montesquieu es interpelado por sus críticos, Helvecio, Condorcet o Bonald. Montesquieu y Rousseau se critican también mutuamente. En otros momentos, como no encuentro ese diálogo en la historia, o cuando menos no bajo una forma que me satisfaga, me coloco —temerariamente— en el papel de interlocutor, y practico por cuenta propia la crítica interpelativa.



Escoger el diálogo significa evitar los dos extremos que son el monólogo y la guerra. Poco importa que el monólogo sea el del crítico o el del autor: siempre se trata de una verdad ya encontrada, que no tiene más que ser expuesta. Ahora bien, fiel en esto a Lessing, yo prefiero buscar la verdad, antes que hacer uso de ella. También existe la guerra en los textos y, por lo demás, no siempre la he evitado: cuando nada se tiene en común con el autor al que se enfrenta y sólo se experimenta hostilidad por sus ideas, el diálogo se vuelve imposible, es remplazado por la sátira o la ironía; y la comprensión de los textos se dificulta por ello (esto es quizá lo que me ha sucedido con los autores representativos de lo que yo llamo el "racialismo vulgar").

Finalmente, la práctica del diálogo se opone, para mí, al discurso de la seducción y de la sugestión, en el sentido de que apela a las facultades racionales del lector, en vez de tratar de captar su imaginación o de sumergirlo en un estado de estupor admirativo. La otra cara de esta opción es que mis argumentos van a parecer, a veces, un poco prosaicos; pero esto sigue siendo una consecuencia de mi deseo de no separar el vivir del decir, de no anunciar aquello que no puedo asumir. Es por ello que he atiborrado mi texto con tantas citas: quiero que el lector pueda juzgarlo todo por sí mismo, y es por ello que, hasta donde resulta posible, trato de poner en sus manos el conjunto de documentos, ya que no imagino que tenga siempre a su lado todos los libros de los que hablo.

En fin, es la preocupación por el lector la que me ha hecho adoptar el sistema de referencias que me ha parecido el más simple posible: un título y un número de página, en el texto, envían a la bibliografía final, donde figura también alguna información complementaria (fechas, otras referencias). He aprovechado en gran medida, huelga decirlo, el saber acumulado en las ediciones y los comentarios de los textos que analizo; entre los historiadores del pensamiento en los cuales me he apoyado, quisiera mencionar particularmente a Victor

Goldschmidt (en lo que se refiere al siglo XVIII) y a Paul Bénichou (en lo que hace al XIX). Tocante a los autores que no estudio, pero cuyo pensamiento ha influido en mí, no los menciono en el texto: si algo digo acerca de ellos, es porque estoy dispuesto a asumirlo. En consecuencia, me conformaré aquí con enumerar las influencias posibles, y a menudo contradictorias, de autores muertos y vivos, como Max Weber y Jurgen Habermas, Leo Strauss y Hannah Arendt, Karl Popper e Isaiah Berlin, Raymond Aron y Louis Dumont, sin olvidar a mi amigo Luc Ferry.

Y ahora, pueden comenzar las cosas serias.

PRIMERA PARTE

# LO UNIVERSAL Y LO RELATIVO

# ETNOCENTRISMO

## EL ESPÍRITU CLÁSICO

La diversidad humana es infinita; si quiero observarla, ¿por dónde empiezo? Digamos, para entrar en materia, que es preciso distinguir entre dos perspectivas (que guardan relaciones entre sí). En la primera, la diversidad es la de los propios seres humanos; en este caso, se quiere saber si formamos una sola especie o varias (en el siglo XVIII, este debate se formulaba en términos de "monogénesis" y "poligénesis"); y, suponiendo que sea una sola, cuál es el alcance de las diferencias entre grupos humanos. Planteado de otra manera, se trata del problema de la unidad y la diversidad humanas. En cuanto a la segunda perspectiva, desplaza el centro de atención hacia el problema de los valores: ¿existen valores universales y, en consecuencia, la posibilidad de llevar los juicios más allá de las fronteras, o bien, todos los valores son relativos (de un lugar, de un momento de la historia, incluso de la identidad de los individuos)? Y, en el caso en que se admitiera la existencia de una escala de valores universal, ¿cuál es su extensión, qué abarca, qué excluye? El problema de la unidad y la diversidad se convierte, en este caso, en el de lo universal y lo relativo; y es por ahí por donde voy a comenzar esta exploración.

La opción universalista puede encarnar en diversas figuras. Merece estar en primer lugar el *etnocentrismo*, porque es la más común de ellas. En la acepción que aquí se da al vocablo, el etnocentrismo consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco. El etnocentrista es, por así decirlo, la caricatura natural del universalista. Éste, cuando aspira a lo universal, parte de algo particular, que de inmediato se esfuerza por generalizar; y ese algo particular tiene que serle necesariamente familiar, es decir, en la práctica, debe hallarse en su cultura. Lo único que lo diferencia del etnocentrista —pero, evidentemente, en forma decisiva— es que éste atiende a la ley del menor esfuerzo y procede de manera no crítica: cree que sus valores son *los* valores, y esto le basta; jamás trata, realmente, de demostrarlo. El universalista no etnocéntrico (que cuando menos podemos tratar de imaginar) trataría de fundamentar en la razón la preferencia que

siente por ciertos valores en detrimento de otros; incluso, se mostraría particularmente vigilante respecto de aquello que, aun cuando le pareciera universal, figurara en su propia tradición; y estaría dispuesto a abandonar lo que le es familiar y a adoptar una solución observada en un país extranjero, o encontrada por deducción.

El etnocentrismo tiene, pues, dos facetas: por una parte, la pretensión universal, y por la otra, el contenido particular (frecuentemente nacional). Los ejemplos de etnocentrismo, en la historia del pensamiento en Francia, al igual que en la de los demás países, son innumerables; sin embargo, si se busca el ejemplo más apropiado —y por el momento no se trata más que de un ejemplo que, sencillamente, permita fijar las ideas—, cabe mencionar lo que Hyppolite Taine denominó, en *les Origines de la France contemporaine*, "el espíritu clásico", el de los siglos XVII y XVIII, y que a veces (en el extranjero) se identifica simplemente con el espíritu francés. Es preciso decir, para empezar, que la gran corriente del pensamiento en esa época se dedica a representar al hombre "en general", más allá de sus variantes; la lengua misma se pretende universal, por ser lengua de la razón; y es, de hecho, hablada fuera de las fronteras francesas. Cuando Pascal anuncia el proyecto de su obra, escribe: "*Primera parte*: Miseria del hombre sin Dios. *Segunda parte*: Felicidad del hombre con Dios" (*Pensées*, 60). El hombre está en singular, acompañado del artículo definido. Lo que dice Pascal tiene que poderse aplicar a todos los hombres, al hombre en general. La Rochefoucauld comienza con una "Advertencia al lector", donde introduce sus *Maximes*: "He aquí un retrato del corazón del hombre, que doy al público." Ni siquiera pregunta si este corazón es siempre el mismo, bajo todos los climas.

En cuanto a La Bruyère, él estaría dispuesto a plantearse la pregunta, pero sólo con la finalidad de desecharla mejor. En el "Discours sur Théophraste", con el que introduce su tradición de los *Caractères* del autor griego, la cual, a su vez, precede a sus propios *Caractères*, justifica su proyecto de la siguiente manera: "En efecto, los hombres en nada han cambiado en cuanto al corazón y a las pasiones; son aún tal como eran y como los mostró Teofrasto" (p. 13). Toda la primera parte de su obra se refiere, una y otra vez, a la misma cuestión: nada ha cambiado en el mundo, y los autores de la antigüedad siguen siendo perfectamente actuales. Su trabajo propio aspira menos a ser original que perenne y universal: "Permítaseme aquí una vanidad acerca de mi obra: estoy casi dispuesto a creer que es preciso que mis retratos expresen bien lo que es el hombre en lo general, puesto que se parecen a tantos en particular" ("Prefacio" al *Discours de l'Académie*, p. 488).



La Bruyère no ignora que ocurren cambios con el tiempo, cuando escribe: "Nosotros, que somos tan modernos, vamos a ser antiguos dentro de algunos siglos" ("Discours sur Théophraste", p. 11); e igualmente: "Los hombres no tienen usos ni costumbres que sean de todos los siglos, [las costumbres] cambian con el tiempo" (p. 12). Pero estos cambios no tocan más que la superficie de las cosas: "Dentro de cien años, el mundo aún subsistirá en su totalidad: será el mismo teatro con los mismos decorados, aunque no sean los mismos actores" ("De la cour", 98, p. 246). Esta diferencia aparentemente no tiene ninguna importancia; La Bruyère pretende, entonces, observar su época y extender sus conclusiones a toda la duración de la historia; de la misma manera en que declara, con todas sus letras, que no conoce más que Francia y, en el seno de ésta, únicamente la vida de la corte, sin que esto le impida esperar que sus observaciones tengan alcance universal: "Por más que a menudo extraiga [los caracteres] de la corte de Francia y de los hombres de mi nación, no es posible, de todas maneras, restringirlos a una sola corte, o a un solo país, sin que mi libro pierda mucho de su amplitud y de su utilidad, sin que se aparte del plan que me he trazado, de describir a los hombres en general" (preámbulo a los *Caractères*, p. 62).

La finalidad es describir a los hombres en general, y el medio, el de recurrir a los hombres que mejor se conoce, que en este caso son los representantes de la Corte. Esta manera de proceder contiene ya, en germen, un peligro de etnocentrismo (y de "sociocentrismo", esto es, la identificación de toda la sociedad con uno solo de sus grupos sociales). El proyecto universalista está bien presente entre los representantes del "espíritu clásico" en Francia, y no es eso lo que ha de reprochárseles; de cualquier forma, no es seguro que los medios utilizados estén a la altura de la tarea.

## EL ORIGEN DE LOS VALORES

En principio, los moralistas del siglo XVII no ignoran la diversidad humana; desde cierto punto de vista son, incluso, relativistas a la manera de Montaigne. Reconocen sin vacilaciones la influencia que ejerce en nosotros la costumbre; ahora bien, ¿acaso la costumbre, la mayoría de las veces, no es nacional? Recordemos las famosas fórmulas

una verdad banal: si uno no se conoce a sí mismo, jamás logrará conocer a los demás; conocer al otro y conocerse son una y la misma cosa.

## LO GENERAL, A PARTIR DE LO PARTICULAR

La crítica del etnocentrismo es, sin embargo, cosa muy común en el siglo XVIII; Fontenelle y Montesquieu habituaron a ella a sus lectores. Si debemos creer a Helvecio, se trata de un defecto del que no se libra ningún país. "Aunque recorra todas las naciones, en todos lados voy a encontrar usos distintos, y cada pueblo en particular creerá necesariamente que posee las *mejores costumbres*" (*De l'esprit*, II, 9, t. I, p. 245). Lo que en cada país se llama cordura, no es más que la locura que le es propia. Por consiguiente, los juicios que unas naciones emiten sobre otras nos informan acerca de quienes hablan, y no acerca de aquellos de quienes se habla: en los otros pueblos, los miembros de una nación no estiman más que aquello que les es cercano. "Cada nación, convencida de que es la única que posee la cordura, toma a todas las demás por locas, y se asemeja bastante a aquel habitante de las Marianas que, persuadido de que su lengua es la única del universo, llega a la conclusión de que los demás hombres no saben hablar" (II, 21, t. I, p. 374).

Empero, una crítica de esta índole corre el riesgo de desembocar finalmente en el relativismo puro. Quizá el primero que critica sistemáticamente el etnocentrismo de la filosofía clásica —con todo y que, y esto es lo esencial, no renuncia a su universalismo— es Rousseau (lo cual no impidió que Taine lo incluyera entre los representantes de ese mismo "espíritu clásico"). Rousseau entabla el debate, particularmente la famosa y larga nota X del *Discours sur l'origine de l'inégalité*, que es una disertación dedicada al conocimiento de las otras culturas. Para empezar, critica las descripciones de los viajeros, sobre las cuales se fundamenta este conocimiento, descripciones que son, a la vez, incompetentes e interesadas en las que, en lugar del otro, la mayoría de las veces se encuentra la imagen deformada de uno mismo. "Tras trescientos o cuatrocientos años durante los cuales los habitantes de Europa han inundado las otras partes del mundo y publicado sin cesar nuevos libros de viajes y relatos, estoy convencido de que los únicos hombres que conocemos son los europeos" (p. 212). Pero tampoco muestra mucha mayor blandura hacia los "filósofos", que creen poder generalizar sin mucho esfuerzo: "De ahí proviene aquel bonito adagio de moral, tan trillado por la turba filosofesca, de que los hombres son iguales en todas partes y, puesto que en todos lados poseen las mismas pasiones y los mismos vicios, es bastante inútil tratar de caracterizar a los distintos pueblos; razonamiento éste similar al que lleva a decir que no se puede distinguir entre Pedro y Jaime porque ambos tienen nariz, boca y ojos" (pp. 212-213).



En vez de este conocimiento impugnable, Rousseau imagina otro, cuyo programa formula en estos términos: es preciso "sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, aprender a conocer a los hombres por sus semejanzas y sus diferencias, y adquirir aquellos conocimientos universales que no son ni los de un siglo ni los de un país exclusivamente, sino que, al pertenecer a todos los tiempos y todos los lugares, son, por así decirlo, la ciencia común de los sabios" (p. 213).

Rousseau distingue, pues, dos aspectos de este estudio. Por un lado, es preciso descubrir la especificidad de cada pueblo, así como las eventuales diferencias que tenga respecto de nosotros. Para ello, hay que ser instruido, desinteresado (en lugar de estar a cargo de una misión de conversión o de conquista) y saber desembarazarse de los "prejuicios nacionales", es decir, del etnocentrismo. Pero esto no es más que la mitad del trabajo. Hace falta, por otro lado, y una vez comprobadas estas diferencias, regresar a la idea universal del hombre, idea que no sería resultado de la pura especulación metafísica, sino que absorbería el conjunto de esos conocimientos empíricos. Una formulación casi contemporánea, en el *Essai sur l'origine des langues*, confirma el carácter necesario de esta relación entre etnología y filosofía, entre lo particular y lo general: "Cuando se quiere estudiar a los hombres, hay que mirar cerca de uno; pero para estudiar al hombre, es preciso dirigir la mirada a lo lejos; primero hay que observar las diferencias, para descubrir lo que nos es propio" (p. 89).

"Tengo por máxima indiscutible: quienquiera que no haya visto más que a un pueblo, en vez de conocer a los hombres, no conoce más que a las personas con las que ha vivido" (*Émile*, V, p. 827). Rousseau quisiera que el conocimiento, por sobre lo aparente, se elevara hasta captar la naturaleza, tanto de las cosas, como de los seres. Pero si no se conoce más que el país de uno, más que a los que están cerca, se toma por natural aquello que no es más que habitual. El primer impulso que nos hace buscar verdaderamente esta "naturaleza" proviene del descubrimiento de que dos formas pueden corresponder a la misma esencia, y que, en consecuencia, nuestra forma

no es (necesariamente) la esencia. Este proceder paradójico —descubrir lo propio a partir de lo diferente— es constantemente reivindicado por Rousseau. "Es poca cosa aprender las lenguas por sí mismas, ya que su uso no es tan importante como se cree; pero el estudio de las lenguas conduce a la gramática general. Es preciso aprender latín para conocer el francés; es necesario estudiar y comparar uno y otro, para comprender las reglas del arte de hablar" (IV, p. 675).

Resulta bastante sorprendente comprobar que Rousseau, en quien se piensa siempre como en un espíritu puramente deductivo, recomiende aquí, de hecho, un método completamente distinto. Así, el universalismo "bueno" es, para empezar, aquel que no deduce la identidad humana a partir de un principio, sea cual fuere, sino que parte de un conocimiento profundo de lo particular, y que avanza al tanteo (sería cosa aparte saber si Rousseau siguió siempre sus propios preceptos). Y es aún mejor aquel que se apoya en cuando menos *dos* particulares (como, en el caso de las lenguas, el francés y el latín), y, por consiguiente, en un diálogo entre ellos. Rousseau destruye aquí la falsa evidencia de la que parte el etnocentrismo: la deducción de lo universal a partir de *un* particular. Lo universal es el horizonte de armonía entre *dos* particulares; quizá jamás se llegue a él, pero sigue existiendo la necesidad de postularlo, para hacer inteligibles los particulares existentes.